Los orígenes del pensamiento escéptico antiguo

El "pesimismo gnoseológico" de los Presocráticos y su influencia en la filosofía antigua

Christian SCHÄFER

En lo que sigue, quiero poner a la consideración del lector algunas tesis sobre el problema del conocimiento (y de su alcance) en el temprano pensamiento presocrático, particularmente en Jenófanes y Heráclito. El objetivo es doble: Trataré de demostrar en qué medida estas primeras gnoseologías científicas dependen, por vía de consentimiento o de crítica, de antecedentes poéticos y religiosos, a la vez que explicar cómo se diferencian de estos antecedentes prefilosóficos. En segundo lugar, creo que una reconsideración de las enseñanzas de Jenófanes y Heráclito sobre el conocimiento humano ayudará a entender cuál fue el influjo de estas enseñanzas, a primera vista marcadamente escépticas, sobre el curso de la filosofía antigua.

1. Preludio poético

Los Milesios, a quienes la tradición doxográfica, siguiendo a Aristóteles y al Peripatos, identifica como los primeros filósofos, nunca se preocuparon mucho, por lo que sabemos, de problemas gnoseológicos[1]. Su afán exclusivo

[1] A no ser que lo *apeiron* de Anaximandro tenga una connotación gnoseológica, *scil.* la de "horizonte" (del saber o del conocimiento), lo cual se podría concluir por vía de comparación con el empleo de la palabra ἄπειρον en la literatura arcaica, donde de hecho significa lo

Revista de Filosofía, 3.ª época, vol. XI (1999), núm. 22, pgs. 95-127. Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense. Madrid

parece haber sido el de dar una nueva visión coherente del mundo y de sus causas u orígenes (ἀρχαί), y lo único que de "epistemológico" se puede encontrar en los testimonios y fragmentos de sus escritos, es el obvio intento de prescindir de explicaciones tradicionales o religiosas del mundo, inspiradas por divinidades reveladoras a hombres selectos, de cosmogonías mitológicas, en fin, del "depósito tradicional" del saber, y de, esto sí, recurrir más bien a ilustrativos ejemplos palpables y "verificables", o al menos "demostrables sensiblemente" *semper, ubique et ab omnibus* en la vida diaria. Así, afirman que el mundo flota en el mar *como un leño en el agua* (Tales, frgm.s A12, A14, etc.); el cielo encubre el universo cilíndrico *como la corteza el tronco de un árbol* (Anaximandro, frgm. A10); el aire dilatado se calienta y se transforma en fuego, mientras densificado se enfría y se vuelve agua; como, según un curioso fragmento (B1) que conservamos de Anaxímenes, también notamos ("verificamos") fácilmente que *cuando espiramos con la boca abierta, el aliento sale caliente, y cuando silbamos achicando la boca, sale aire frío y denso* (ψύχεται γὰρ ἡ πνοὴ πιεσθεῖσα καὶ πυκνωθεῖσα τοῖς χείλεσιν, ἀνειμένου δὲ τοῦ στόματος ἐκπίπτουσα γίγνεται θερμὸν ὑπὸ μανότητος), etc.

En el siglo VI a.C. son más bien los poetas griegos quienes se inquietan por las posibilidades teóricas del conocimiento, de su alcance y de sus posibles avances. La razón de ello parece ser que los poetas eran prácticamente los teólogos de Grecia, o, por lo menos, autoridades competentes y respetadas en cuestiones mitológicas y divinas. El problema del alcance y de la certidumbre del conocimiento humano se da justamente por primera vez en la comparación, mejor dicho: en el enfrentamiento del saber humano con el divino que encontramos en los poetas. La divinidad ve y sabe todo claramente (*cf.*, por ejemplo, en la Ilíada VII 18sqq, XX 20sqq etc. la omnisciencia de Zeus), y ante este saber perfecto que alcanza incluso las cosas y circunstancias más remotas espacial y temporalmente (lo que *v.gr.* corrobora la veracidad de los oráculos), la capacidad de conocimiento de los seres humanos parece ínfima e insignificante hasta el punto de aproximarse a cero: que "nada sabemos los humanos y asumimos cosas erróneas (ἄνθρωποι δὲ μάταια νομίζομεν, εἰδότες οὐδέν)", se queja Teognis en vista de la aplastan-

que es irrebasable, impenetrable o inextricable, lo que pone un término a las posibilidades humanas o que nos tiene capturados de una forma que no permite escapatoria: *cf.* Odisea VIII 340 (las ataduras *apeironales*, es decir inquebrantables de Hefesto), VII 286 (un sueño *apeironal*, o sea: tan profundo que todo el ser del soñador se sumerge en él), Heródoto II 45 (una vasta llanura *apeironal*, cuyos límites la vista no alcanza) etc.

te omnisciencia divina y Semónides de Amorgos afirma que "los hombres no poseen comprensión; llevan una vida efímera como el ganado y no saben nada de nada (νόος δ' οὐκ ἐπ' ἀνρώποισιν· ἀλλ' ἐφήμεροι / ἃ δὴ βότ' αἰεὶ ζῶμεν, οὐδὲν εἰδότες)"; al dios sin embargo, continúa Semónides, todo le resulta con facilidad (ὅπῶς ἕκαστον ἐκτελευτήσει θεός)[2].

2. Jenófanes de Colofón

Ante el desinterés gnoseológico de los científicos-filósofos milesios y el escepticismo dogmático de los poetas, tal vez se haga comprensible que la primera teoría y crítica del conocimiento metódica y científicamente fundada la encontremos en un pensador cuya biografía intelectual reunía en sí ambas corrientes, la de la tradición poética y la del pensamiento filosófico: Jenófanes de Colofón (ca. 580 a 470 a.C.)[3], rapsoda profesional que se ganaba la vida recitando los grandes poemas épicos y glosándolos en propias composiciones poéticas que atacaron mordazmente los conceptos teológicos subyacentes a las obras de Homero y Hesíodo[4]. Sobre todo el antropomor-

---

[2] Teognis, frgm. 141/Bergk y Semónides frgm. 1,3s/Bergk; me contento con citar a estos dos autores, pero advierto que el tema es casi un "*must*" literario de la época y variado en muchos poetas. El mismo pensamiento se encuentra *posteriormente* también en escritores científicos, como por ejemplo en Heródoto (I 86). Para el mismo problema de la deficiencia gnoseológica y más citas de fuentes antiguas, sobre todo del ámbito científico de la medicina etc., *cf.* por ejemplo J. Barnes, *The Presocratic Philosophers* Vol.I, Londres 1979, pp.136ss.

[3] Se han formulado dudas sobre si existe tal cosa – propiamente dicho – como una "gnoseología" o "epistemología" jenofánea (los términos son todavía convergentes al punto de ser sinónimos para la época de Jenófanes), afirmando que el poeta de Colofón parece haber arrojado nada más que algunas "enseñanzas" esporádicas e inconsistentes sobre las posibilidades del saber humano (así, como ejemplo de más renombre, Kurt von Fritz en su Artículo *Xenophanes* de la RE, p.1158). Yo me quedo con (y trataré de confirmar) la posición contraria, que es la de Fränkel, *Xenophanesstudien*, en: *Hermes* 60, 1925, p.180, y la de Karl Popper, quien en diferentes oportunidades y estudios elogia la cohesión y el gran alcance científico de la teoría del conocimiento del presocrático. Quiero aprovechar la oportunidad para advertir que las traducciones castellanas de los fragmentos y testimonios citados en este trabajo se apoyan, en algunas ocasiones, en las versiones de C. Eggers Lan, *Los Filósofos Presocráticos*, Mérida ²1986.

[4] Que Jenófanes atacara principalmente a estos dos máximos exponentes de la épica griega, se puede concluir, además que de las frecuentes alusiones a sus obras y los muchos indicios del profundo conocimiento de las mismas del cual disponía Jenófanes, también de los frgm.s B11 y B12, donde el poeta de Colofón nombra y se refiere explícitamente a Homero y Hesíodo.

fismo del panteón olímpico se convierte en el blanco de la polémica de Jenófanes:

ἀλλ ᾽ οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεούς,
τὴν σφετέρην δ ᾽ ἐσθῆτα ἔχειν φωνήν τε δέμας τε.

"Los mortales se imaginan (i.e. *erróneamente*) *que los dioses hayan nacido*
Y lleven vestidos, tengan voz y figura humana como ellos" etc. (frgm.B14).

Pero el caso es, le consta a Jenófanes, que obviamente los humanos estamos creando dioses a nuestra propia imagen, ya que es fácil observar que

"Los etíopes dicen que sus dioses son chatos y negros
Y los tracios que tienen los ojos azules y que son rubios" (frgm.B16);

así que (mucho atrevimiento irónico *in theologicis*) se puede suponer que

"Si los bueyes, los caballos o los leones tuvieran manos
Y fueran capaces de pintar con ellas y de hacer figuras como los hombres,
Los caballos dibujarían las imágenes de los dioses semejantes a las de los caballos
Y los bueyes semejantes a las de los bueyes y harían sus cuerpos
Como cada uno tiene el suyo ..." (frgm. B15).

Por otro lado, Jenófanes era oriundo de Jonia –la antigua ciudad de Colofón quedaba a unos 70 km. al norte de Mileto– y obviamente estaba familiarizado con el modo de pensar milesio de la filosofía naciente[5]. El poeta-filósofo Jenófanes, con estos antecedentes, no se detiene resignadamente en el hecho de la incapacidad humana de conocer, como lo hacían los poetas de su tiempo; sino que, según el modo "milesio" de pensar, trata de

---

[5] Algunos intérpretes antiguos incluso querían vincularlo a la "escuela" milesia, afirmando que era discípulo de Anaximandro (frgm. A2; tal vez, porque ambos compartían una supuesta obsesión científica por lo "metafísico", Anaximandro por lo *apeiron*, Jenófanes por cuestiones teológicas). De esto y de lo que sigue se desprenderá que no puedo compartir para nada la visión que tiene H.F. Cherniss (*The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy*, en: *Studies in Presocratic Philosophy*, ed. por D.J. Furley y R.E. Allen, Londres 1970, p.18) de Jenófanes como "un poeta y rapsoda, que ha llegado a figurar por error en la historia de la filosofía griega"; al respecto, *cf.* también C. Eggers Lan, *Los Filósofos Presocráticos*, p.265.

determinar metódicamente cuáles son las causas y mecanismos de la lamentable restricción de nuestro conocimiento, y cuáles podrían ser las vías para superarla[6].

– ¿Cuál puede haber sido el punto de partida de la crítica de Jenófanes sobre el conocimiento? Creo que ésta, como prácticamente todas sus enseñanzas filosóficas, tiene que ver con (y en última instancia depende de) su crítica teológica (por eso, Aristóteles lo llama usualmente "teólogo" antes que "filósofo"[7]).

Toda teoría del conocimiento y de la verdad parte de y presupone una idea de la diferencia entre lo subjetivo y lo objetivo[8]. Nace de la duda sobre si las circunstancias objetivas del mundo real coinciden con nuestras opiniones, percepciones y pareceres sobre ellas; de la duda de si nuestras convicciones sean realmente "imágenes" fidedignas, "reflejos" confiables del mundo "exterior", de si las imágenes subjetivas que tengamos de una cosa concuerdan en lo objetivo con la cosa misma. Pero, ¿qué pista siguió Jenófanes para dar con el descubrimiento del hiato entre sujeto y objeto?; y ¿cómo y cuándo nace tal duda?

Creo que esta duda gnoseológica fundamental tiene su precursora, su "hermana mayor" en la teología negativa de Jenófanes[9]: ¿No es justamente ésta la idea básica de sus críticas teológicas?: Las imágenes subjetivas que los hombres con su imaginación y percepciones humanas crean o "se hacen" de los dioses no concuerdan con la realidad objetiva de lo divino que debe –*per definitionem*, le parece a Jenófanes– ser absoluta, incomprensible y justamente *no* como se imaginen los mortales partiendo de sus deseos y categorías de entendimiento terrenales, particulares y limitados.

En su frgm. B34, Jenófanes habla sobre la imposibilidad del saber segu-

---

[6] Según E. Heitsch, *Xenophanes*, Zurich/Munich 1983, p.182: "Xenophanes gibt dem resignierten Gedanken der menschlichen Erkenntnisunfähigkeit eine erkenntniskritische Fassung".

[7] *V.gr.* Met. 986 b 21ss.

[8] Idea que, aunque no sepamos si Jenófanes la desarrolló detalladamente, demuestra que el Colofonio va más allá de las propuestas poéticas sobre el tema. La poesía trata justamente de cerrar intuitiva y empáticamente, la brecha entre el espíritu humano y el mundo objetivo (o, gnoseológicamente hablando, la verdad), de borrar la alienación entre sujeto y objeto, al igual como lo tratan de hacer los mitos, los ritos y las religiones al insertar e integrar al hombre en un orden razonable y supraobjetivo.

[9] *Cf.* J.H. Lesher, quien en *Xenophanes' Scepticism*, en: *Essays in Ancient Greek Philosophy* Vol.II (Albany 1983), p.20, también resalta – *mutatis mutandis* – la íntima relación entre la teología y la gnoseología de Jenófanes.

ro "sobre los dioses y sobre cuantas cosas más enseño" (B34,2). Se puede suponer que este verso corto da una especie de mínima "biografía intelectual" de Jenófanes: El saber era, para el presocrático-teólogo, inseguro en cuanto a los dioses, cuyas imágenes hechas por los humanos no concordaban con su verdadero ser; este rechazo a la creación de imágenes de los dioses según criterios subjetivos y seguramente erróneos, fue, en un segundo momento, trasladado por Jenófanes a todos los demás campos del conocimiento, "a cuantas cosas más enseñó". El abismo más obvio y más profundo entre lo divino y las imágenes subjetivas sobre él creadas por el hombre serviría como ejemplo y guía para el descubrimiento del hiato menos obvio e –ingenuamente hablando– intuitivamente menos plausible que separa el conocimiento humano de la realidad objetiva que quiere alcanzar en su afán gnoseológico.

2.1. Lo que enseña la miel amarilla

Conservamos muy pocos fragmentos gnoseológicos de Jenófanes. Y son casi todos perturbantemente extraños, como el siguiente:

εἰ μὴ χλορὸν ἔφυσε θεὸς μέλι, πολλὸν ἔφασκον
γλύσσονα σῦκα πέλεσθαι

"*Si no hubiese creado un dios la miel amarilla,*
Pensarían (i.e. *los hombres*) *que los higos son más dulces*" (frgm. B38).

El fragmento obviamente propone una condición irreal ("supongamos por un momento que no exista la miel") y de ella saca una conclusión ("creeríamos que los higos fueran lo más dulce"). – Un modo de proceder metódicamente hasta entonces desconocido por los filósofos y que indica que Jenófanes intuyó que el pensamiento reflexivo necesitaba de otros mecanismos, otros métodos y formas de pensar que el pensamiento científico milesio con su interés exclusivo por el mundo "exterior", por la esfera de objetos visibles y medibles de alguna manera[10]. Con el interés del Colofonio por el cono-

[10] Se puede asumir que Jenófanes ha desarrollado este experimento metódico de la condición irreal (que reaparece asimismo en sus fragmentos B15, B30 y B34), retomado posteriormente por Heráclito (*v.gr.* frgm. 7, 94 y 99) y Zenón de Elea, entre otros, basándose en convenciones estilísticas de la poesía épica: Un ejemplo célebre de una construcción irreal (o de "un mundo posible") para intensificar el suspenso en el oyente se encuentra en la Ilíada, XVI 698sqq: "Entonces los aqueos habrían tomado a Troya, la de altas puertas, por las manos de

cimiento humano, por lo subjetivo, despierta por primera vez una especie de interés por el hombre como problema filosófico, un interés que haría por primera vez coincidir el sujeto del conocimiento, al volver sobre sí mismo, con su objeto y que llevaría poco después a Heráclito a afirmar que antes de investigar el cosmos hay que investigarse a sí mismo (frgm. B101)[11].

Vamos a la interpretación del fragmento:

Se puede deducir de él que Jenófanes

(1) pone en relieve la relatividad de la experiencia de los datos empíricos tomando por ejemplo el saborear de lo dulce: Nuestro saber de las cosas concretas del mundo es contextual, y sólo se pueden hacer afirmaciones *a posteriori* sobre *ciertos objetos* de nuestro conocimiento; así, el que ha conocido empíricamente la dulzura de la miel, puede *a posteriori* asegurar con certeza *relativa* (en el doble sentido de la palabra) que

(a) el higo *no es* lo más dulce, pues en relación a la miel, que es más dulce, no lo es;

(b) sin embargo, a pesar de esto y a base del mismo dato empírico *no* podemos afirmar con seguridad absoluta que la miel sea lo más dulce, porque tal afirmación podría ser desmentida por otro dato empírico-aposteriorístico (*v.gr.*, podríamos decir, por el sabor del azúcar de caña, todavía desconocido en tiempos de Jenófanes). Es interesante ver que Jenófanes,

Patroclo ... " (condición irreal) " ... si Febo Apolo no se hubiese colocado en la bien construida torre para ayudar a los treucos" (corrección que explica el resultado "histórico" real que Patroclo nunca tomó la ciudad). Sobre esto, *cf.*, entre otros, E. Heitsch, *Xenophanes*, p.194; un buen resumen de la construcción irreal como medio estilístico en los poemas épicos antiguos da H.-G. Nesselrath, *Ungeschehenes Geschehen*, Stuttgart 1992, pp.1-43.

[11] Es muy poco probable que Jenófanes, con sus antecedentes marcadamente teológicos, haya abordado el problema filosófico del hombre cognoscente independientemente de la relación de lo humano con lo divino. Hay un indicio filológico que, a mi parecer, lo corrobora: Jenófanes tiene que haberse preguntado, de dónde se origina la limitación o incluso incapacidad cognitiva del ser humano. Y es interesante ver que cada vez que Jenófanes en sus fragmentos habla de las posibilidades positivas de los seres humanos, *v.gr.* de su capacidad moral, los llama "hombres" (ἄνθρωποι, *v.gr.* en el frgm. B11), mientras que cuando pone en relieve sus limitaciones, *v.gr.* sus limitaciones gnoseológicas, los llama "mortales" (βροτοί o θνητοί, *v.gr.* en frgm.s B14 y B18). La incapacidad de los hombres de conocer la verdad se debe justamente a su constitución existencial contingente, en última instancia, a que sean mortales, es decir, a que no sean dioses; que no sean seres omnipotentes, que traspasan la frontera que separa lo subjetivo de lo objetivo.

como para subrayar esta tesis, en el segundo verso del fragmento no utiliza el superlativo "lo más dulce" como sería de esperar contextual y gramaticalmente, sino que se limita al comparativo "más dulce" (γλύσσων) y deja al lector conjeturar la completación de la frase (*v.gr.* ¿"más dulce *que todo lo demás*"? o ¿más dulce *que creemos nosotros, los que conocemos el sabor de la miel*"?): Si todo saber empírico es relativo, no hay afirmaciones absolutas, como las expresan los superlativos: "lo más grande", "lo mejor" (en efecto, Jenófanes reservará éstas para la divinidad[12]), "lo más dulce" etc., y Jenófanes cree conveniente y honesto eludir tales afirmaciones absolutas hablando sobre el mundo empírico.

(2) En segundo lugar, el fragmento indica el método que Jenófanes parece proponer para adquirir conocimientos: La ampliación de nuestro horizonte cognitivo funciona *ex negativo*, o sea: "falsificando" hipótesis a través de datos aposteriorísticos. De esta manera, el sabor de la miel nos brinda *un* dato seguro que amplía nuestro horizonte al demostrar lo que antes no sabíamos: el higo *no es* lo más dulce, porque tal afirmación es falsificable por el simple acto de saborear miel. Parece que también en esta teoría de la falsificación, que Popper reclamó repetidamente como precursora remota de la suya[13], influyó en gran parte la teología poética-antipoeta de Jenófanes (dato que pone en grave duda que Jenófanes realmente pueda ser considerado como precursor legítimo de Popper): también ésta se basa en las afirmaciones más seguras que son las que desmienten siempre según el esquema "falsificador": "que los dioses sean tal o cual cosa (antropomórficos, como cuentan los poetas etc.)" –hipótesis– puede ser puesto en gravísima duda o desmentido con alguna (o, en casos, absoluta) razón y certeza, "ya que la experiencia, la empiria enseña tal o cual otra cosa (*v.gr.* que los hombres crean los ídolos según su propia imagen) que contradice la hipótesis" (falsificación).

Los datos afirmativos, en cambio, son menos seguros (*cf. supra* el problema del empleo de los superlativos en los fragmentos de Jenófanes): La vía

---

[12] Así en frgm. B32,1 se dice que el dios es "el más grande" (μέγιστος), enfatizando esta afirmación por la posición de la palabra dentro del verso.

[13] Y no sólo Popper (*v.gr.* en *Auf der Suche nach einer besseren Welt*, Munich 1984, p.217); también P.K. Feyerabend (*Eingebildete Vernunft. Die Kritik des Xenophanes an den Homerischen Göttern*, en: H. Lenk (ed.): *Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität. Festschrift für K. Hübner*, Friburgo/Munich 1986, p.209) cree ver ciertas coincidencias y aproximaciones entre Popper y Jenófanes.

empírico-aposteriorística no "verifica"[14]. Todo saber "positivo" (como tal vez diríamos hoy en día) es fruto de falsificaciones metódicamente empleadas, falsificaciones "de hecho" y –herencia milesia– juzgables *ubique, semper, ab omnibus*. De ahí, otra correspondencia íntima entre la teología de Jenófanes y su teoría del conocimiento, que el Colofonio descarta la inspiración poética o religiosa "exclusiva" e incorroborable y los oráculos como fuente del saber, ya que éste, según él, necesita de corroboraciones-falsificaciones *via facti*, no-exclusivas, compartibles etc.[15].

2.2. El fragmento "*master*"

En esta misma línea del argumento se coloca el más celebre de los fragmentos gnoseológicos de Jenófanes:

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων.
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,

---

[14] Creo que, sin embargo, hay ciertas esferas del saber y (en lo ético) del obrar humano que Jenófanes cree regidas por criterios (si no verdades) absolutos y, a pesar de esto, cognoscibles, por lo menos "indirectamente". Este problema un tanto especial (y su posible solución), que no contradice lo dicho *ut in pluribus* aquí sobre la falibilidad fundamental del conocimiento, se basa, a mi modo de ver, en una correcta interpretación del frgm. B5 de Jenófanes. Remito al lector interesado a mis observaciones respectivas en *Xenophanes von Kolophon*, Stuttgart 1996, pp.110-114.

[15] Así en el testimonio A52 (donde Cicerón afirma que Jenófanes rechazó por completo las prácticas mánticas de su tiempo) y en su burla a Epiménides en A20: Si fuese verdad el cuento del sueño revelador que Epiménides dijo haber tenido ininterrumpidamente a lo largo de décadas, éste tendría que haber vivido un siglo y medio etc. O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, Basilea [2]1968, pp.155ss, llama la atención sobre el hecho de que Jenófanes solía haber aducido ejemplos de lo que él mismo vio con sus propios ojos para, con su testimonio, dar fundamento a sus enseñanzas críticas y científicas (*cf.* frgm. A33). Creo que, con estos antecedentes, se puede ligar a Jenófanes a la propuesta científica de la "historia", ἱστορίη, que era, en aquella época, simplemente la de describir y atestiguar lo que se ha presenciado o experimentado como ἵστωρ (quien es, en griego arcaico, el "árbitro", es decir, aquél que ha visto una cosa con sus propios ojos y por esto está en condiciones de juzgarla: *cf.* el empleo de la palabra en la Ilíada, XVIII 501 y XXIII 486). Jenófanes parece haber rechazado, por lo tanto, el usual reclamo de los poetas de su tiempo de ser "exegetas" de las profecías de las Musas (*cf. v.gr.* el frgm. 150 de Píndaro; sobre todo el problema científico de la cuestión: E. Suárez de la Torre, *Parole de poète, parole de prophète*, en: *Kernos* 3 (1990), pp.347sqq. y B.C. Dietrich, *Oracles and Divine Inspiration*, en: *Kernos* 3 (1990), pp.158sq, entre otros).

αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

"*Ningún varón conoció ni conocerá nunca lo cierto*
Acerca de los dioses y de cuantas cosas digo;
Pues, aún cuando felizmente resultara que diga algo completamente perfecto (o: *cierto*),
Sin embargo, no lo sabe. Sobre todas las cosas no hay más que opinión (o: *sobre todas las cosas se puede, sin embargo, conjeturar*)" (frgm. B34).

El fragmento cuenta entre los más citados textos presocráticos por autores de la antigüedad tardía. La causa de esto parece ser que el escepticismo posterior reclamó estos cuatro versos como primera expresión filosófica de sus tesis fundamentales. Así lo afirma también –*mutatis mutandis*– el gran doxógrafo de la escuela escéptica, Sexto Empírico (que reproduce y discute el fragmento en *Adv.math.* VII 49); asimismo lo hace Diógenes Laercio (IX 71-72), quien traza una línea histórica que partiendo de Arquíloco y Jenófanes y pasando por Zenón de Elea, Demócrito y Platón (entre otros) termina en el escepticismo helénico. Sexto, a su vez, en su texto respectivo, se apoya en afirmaciones *anteriores* (ya existía, por ende, una tradición doxográfica semejante) que querían ligar a Jenófanes al escepticismo pirrónico, ya que en el mismo lugar introduce el fragmento de Jenófanes diciendo que "*según algunos*, también Jenófanes pertenece a esta tendencia (*i.e.* la escéptica) cuando dice que todas las cosas son inaprehensibles, afirmando que: [sigue el frgm. B34]". El que con más énfasis parece haber reclamado el pensamiento de Jenófanes como precursor de su propio escepticismo fue en el siglo III a.C. Timón de Fliunte, discípulo de Pirrón. Timón obviamente imitó a propósito el estilo y el modo de pensar jenofáneos en sus escritos escépticos[16].

De hecho, la primera afirmación del fragmento formula la base "dogmá-

[16] Para un sintético esbozo de la filosofía de Timón y sus posibles influjos por parte de Jenófanes *cf.* F. Ricken, *Antike Skeptiker*, Munich 1994, pp.18sqq y 24sqq; los fragmentos correspondientes de Timón han sido editadas de modo escrupuloso y conveniente por M. Di Marco, *Timone di Fliunte*, Roma 1989. Ciertamente se puede decir que las propuestas de Jenófanes tienen mucho parecido temático con las escépticas tardías, que además tratan de imitar, en ciertos casos, su estilo y su elección de ejemplos (*cf. infra* nota a pie de página 21). Sin embargo, no hay indicios concluyentes de una línea *histórica* ininterrumpida que conduzca del pensamiento de Jenófanes a los escépticos del siglo III: *Cf.* para el problema V. Brochard, *Les Sceptiques Grecs*, Paris ²1959, pp.3-19 y – si bien no del todo satisfactoriamente – el esbozo que traza L. Goarke, *Greek Scepticism*, Montreal 1990, pp.32sqq.

tica" de todo escepticismo antiguo: Nadie jamás llega a saber, o a aprehender, la verdad (***verso 1***)[17]. – Lo cual ya se había dicho implícitamente en el frgm. B38. Vale añadir el dato un tanto desconcertante (considerando que en Jenófanes encontramos la primera gnoseología filosófica) de que en los alrededor de 40 fragmentos textuales de Jenófanes que han llegado a nuestras manos, de hecho en ninguno se halla la palabra verdad, ἀλήθεια[18].

Más aún: si bien "felizmente" diéramos o "tropezáramos" con la verdad (con "lo cierto"), no hay manera de comprobarlo (***verso 3 y 4****/inicio*: εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών, αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε). Con lo cual Jenófanes nos remite una vez más al problema de la falsificación como único y exclusivo método que conduce al saber, un saber que nunca podemos verificar[19].

Hay que subrayar, sin embargo, que el escepticismo antiguo nunca llega al extremo de la duda cartesiana de la *res extensa*, de negar *la existencia* del

---

[17] Esta misma expresión "ningún hombre conoció ni conocerá jamás" (οὔ τις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται εἰδώς...) la palabra ἀνήρ, que utiliza Homero y nuestro frgm. B 34 y que Eggers Lan traduce por "varón", tiene un sentido amplio como en castellano la palabra "hombre", denominando el género humano entero) es utilizada también por Homero para señalar lo que nunca cambiará porque es así por naturaleza, porque así inhiere a las cosas: *cf.* Odisea VI 201, XVI 437, XVIII 79 etc. También se encuentra posteriormente en Heráclito (frgm. 30).

[18] A no ser que tenga razón una conjetura filológica de W.A. Heidel, que Diels y Kranz citan en el aparato crítico de sus *Fragmente der Vorsokratiker* en referencia al fragmento A24, v.11: allá la frase "*pero Dios sabe la verdad*" (que en griego resulta ser un trímetro: θεὸς μὲν οἶδε τὴν ἀλήθειαν) podría ser una cita *ad verbum* de las elegías de Jenófanes. De ser así, el Colofonio obviamente habló sobre la verdad, pero sólo atribuyéndola, como lo hizo por ejemplo Semónides en su frgm. 1,3s/Bergk (*cf. supra* nota 2), al conocimiento divino en contraste con el humano, colocándose de esta manera en una tradición "gnoseológico-teológica" que ya empezando por Homero (quien en su proemio al mnemotécnicamente difícil "catálogo de naves" en Ilíada II 484sqq invoca la ayuda divina de las Musas cuyo saber es más seguro que aquél del poeta), y pasando por Teognis, Semónides, Alcmeón (*cf. infra* nota a pie de página 28) y otros llega finalmente a la afirmación de San Agustín: *hominis est enim haec opinari, Dei scire* (*De Civ Dei* VII 17).

[19] De lo cual se desprende el concepto de "conocimiento seguro o cierto" (o "verdad") que Jenófanes presupone: Más allá de las premisas básicas que (a) sólo hay conocimiento verdadero sobre *hechos* y que (b) tenemos que estar convencidos de lo que sabemos, Jenófanes determina como requisito indispensable del conocimiento "cierto" que (c) el que sepa, *sepa sin dudar* que sabe, y que (d) el que no sepa por lo menos esté convencido de que no sabe. Al advertir la imposibilidad de (c) y (d) en el ámbito del saber humano (B34, vv. 3-4), Jenófanes elimina toda posibilidad de conocimiento humano seguro (*cf.* F. von Kutschera, *Das Fragment B34 von Xenophanes*, en: *Akten des 7. Internationalen Wittgenstein Symposiums*, Viena 1983, pp.21sq)

mundo no-subjetivo, "exterior (a la *res cogitans*)" o extra-mental[20]. Lo que niega es la posibilidad de conocerlo. En esto (como también en otros aspectos de su filosofía) se revela el interés eminentemente práctico y empírico de Jenófanes, que sería posteriormente, con ciertas modificaciones, también el interés predominante del escepticismo pirrónico: Jenófanes no ve, para el saber científico y menos para el cotidiano, ningún sentido en dudar de la existencia de la realidad ni de los datos empíricos inmediatos, del sabor de la miel, por ejemplo, y del sabor del higo[21], ni de nuestra capacidad de comparar estos datos relativamente seguros. En esto, efectivamente, la teoría jenofánea de conocimiento se asemeja a las propuestas escépticas tardías, como la de Carneades, mayor exponente del escepticismo (si así se le quiere llamar) de la "Nueva Academia"; este filósofo justamente volverá a defender la idea de un "substituto práctico", que encuentra en hipótesis de diferentes grados de probabilidad y confiabilidad, para llenar el "vacío" que deja la imposibilidad teórica de conocer la verdad[22].

---

[20] Otra vez (me atrevo a conjeturar), la causa parece ser "teológica": En el pensamiento griego, el cosmos es *ab aeterno* como los dioses. Por ende, nunca ha habido pensamiento (divino o humano) sin realidad correspondiente, sin que haya habido referencia a una realidad no-idéntica al yo pensante. En el Cristianismo, en cambio, el presupuesto "creacional" implica que ya tiene que haberse dado una vez el caso del Espíritu (*i.e.* divino) que existía sin y antes de que existiera el cosmos. El espíritu lo crea (Gen. 1,1ss), y de ahí, o sea del nuevo concepto cristiano de lo absoluto que existe sin realidad cósmica, la base histórica del escepticismo radical: del pensamiento cartesiano de la solitaria *res cogitans* que (al menos, teóricamente) podría ser la única causa de todo lo que experimentamos o pensamos como no-idéntico a ella, y, a lo mejor, del Espíritu absoluto de Hegel cuya actividad o "despliegue" crea el universo que sin El no existiría.

[21] Sobre esta sorprendente confianza que el "escéptico" Jenófanes tuvo para con los datos empíricos *cf.* C. Schäfer, *Xenophanes von Kolophon*, p.121s. La misma confianza se repite, sin dejar de ser sorprendente, en el escepticismo helénico, según el testimonio de Sexto Empírico (*Pyrrh. Hyp.* I 7): "El escepticismo da su asentimiento a las sensaciones que necesariamente se producen por las impresiones de los sentidos ...". Resulta interesante y quizás de algún valor para el estudio del legado de la gnoseología de Jenófanes, que para la ilustración de la fiabilidad de los datos empíricos, los escépticos posteriores recurren con frecuencia al ejemplo de la dulzura de la miel: así lo hace el ya mencionado Timón de Fliunte, y también Sexto vuelve sobre el tema (*v.gr. Pyrrh. Hyp.* I 10: "... nos parece que la miel es dulce y lo admitimos [*scil.* los escépticos] porque sentimos su dulzura").

[22] Tal vez (quiero aducir esta observación con la debida cautela) exista un interesante "*missing link*" al respecto, que se sitúa históricamente entre las teorías de Jenófanes y de los escépticos posteriores, en un pensador cuya línea de pensamiento no necesariamente dejaría esperar tal afirmación: Según los *Memorabilia* (I 1,7) de Jenofonte, Sócrates había enseñado (de modo muy parecido a Jenófanes) que no hay que abusar de los oráculos, ya que los dio

El ***verso 2*** del fragmento B34 indica las áreas a las que se aplica el verso 1 con su afirmación de la imposibilidad de conocimiento infalible: "los dioses y cuantas cosas más expongo". Lo que sabemos que ha "expuesto" Jenófanes en sus obras fueron enseñanzas teológicas ("sobre los dioses"), cosmológicas, éticas y gnoseológicas ("las demás cosas" a que se refiere). La falibilidad del conocimiento humano, para Jenófanes, se da justamente en estos campos de los juicios sintéticos, que exigen una reflexión que supera la inmediatez de lo empírico, no en la esfera de las simples y evidentes verdades analíticas, de las cuales Jenófanes nunca parece haber dudado[23]. Las "verdades" científicas y sintéticamente obtenidas, a su vez, son persuasivas y nada más que persuasivas, porque "funcionan" para nosotros, dice Jenófanes, pero no hay ningún punto "arquimédico" del conocimiento que nos permita juzgarlas y "verificarlas", por así decir, "desde afuera". Sólo podemos esperar hasta que en algún instante y por alguna circunstancia sean falsificadas y dejen de "funcionar" para nuestra explicación del mundo, revelándonos de este modo *ex negativo* que *no* correspondían a la verdad.

En otras palabras: el pensamiento humano llega a hipótesis que pueden ser más o menos probables e incluso pueden "felizmente" dar con la verdad, pero que carecen de positiva comprobación absoluta, si bien son falsificables. El mismo pensamiento de Jenófanes ("sobre cuantas cosas expongo") no hace excepción en esto, asevera el verso 2: El fragmento B34 justamente advierte al lector que todo lo que va a leer en los poemas de Jenófanes son hipótesis, no comprobadas verdades. -Me parece interesante la pregunta sobre si Jenófanes cayó en cuenta de que al declarar "cuantas cosas exponía" como conocimiento falible y nada más que hipotético, también desvalidó la fundamental afirmación dogmática del verso 1: que "no hay conocimiento (absolutamente) seguro", cayendo así en un pensamiento viciosamente circular. El fragmento nos presenta, en los primeros dos versos, el caso interesante de una afirmación ("todo lo que digo es mera especulación") que contradice su fundamento dogmático ("no hay saber seguro"): Si todo lo que digo

---

ses, que lo saben todo, no revelan todo lo que saben, y que de todas maneras para la vida cotidiana no es indispensable un saber absoluto, sino que basta recurrir a la experiencia y el pensamiento conjetural (como "substituto práctico", por así decir) o sea al δόκος (como diría Jenófanes).

[23] Para nombrar un ejemplo, el frgm. A13 enseña que Jenófanes confió en el principio de la no-contradicción y de su valor gnoseológico: Jenófanes dijo, cuenta este testimonio, que sobre los dioses hay que creer que sean una cosa (*v.gr.* "inmortales") o que sean su contrario (*v.gr.* "muertos"), pero no ambas cosas a la vez.

cae dentro del ámbito de lo inseguro, ¿cómo puedo *asegurar* apodícticamente de antemano que no hay saber seguro? Obviamente, Jenófanes al iterar el problema pensó poder eliminar o, al menos, diferir *ad infinitum* la trampa de la ingenua base dogmática de todo escepticismo[24], que es la de afirmar que aunque nada sabemos, sabemos seguramente (o debemos asumir por seguro) que nada sabemos[25].

De mucho interés epistemológico parece ser el ***último verso** parcial* del fragmento. El original griego de la segunda parte del verso (δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται) tiene un doble sentido[26] significativo y obviamente puesto con intención por Jenófanes:

(1) puede significar – parafraseando el sentido – : "las cosas no pueden ser descubiertas por el conocimiento (sino sólo opinamos acerca de ellas)", enfatizando así simplemente lo anteriormente dicho sobre la deplorable incapacidad y las limitaciones del conocimiento humano.

o:

(2) puede asimismo leerse "*pero* (por lo menos[27]) se puede conjeturar

---

[24] El escepticismo helénico bien se había dado cuenta del problema, según vemos en Sexto Empírico (*Pyrrh. Hyp.* I 27 y 28), quien afirma que los escépticos anulan su propio argumento (*scil.* escéptico) "*al incluirse a sí mismos en lo que dicen* (scil. *sobre la posibilidad de conocimiento*)"; ὑφ ' ἑαυτῶν αὐτὰς ἀναιρεῖται, ἐμπεριγραφόμενας ἐκείνοις περί ὧν λέγεται. Al problema hace algunas valiosas observaciones G.W.F. Hegel en su ensayo crítico sobre el escepticismo (*Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie*, en: *Gesammelte Werke*, ed. H. Bucher y O. Pöggeler, Hamburgo 1968, pp. 209sqq). En resumen, parece que los escépticos tardíos, a diferencia de Jenófanes, simplemente se contentaban en abstenerse de tratar este problema y de seguir un escepticismo práctico sin preocuparse demasiado en el campo teórico de las contradicciones o dificultades subyacentes a él (según el ideal de *epoché* práctico que en un sentido estricto no permitía juicios sobre el problema).

[25] Jenófanes parece haber empleado este "truco" (¿ingenuo?) de evadir un problema colocándolo en un círculo hermeneútico más de una vez. Así dice, por dar un ejemplo, que el sol no es nada más que una nube encendida que calienta la tierra (frgm.s A40, B31). Por otro lado, afirma que las nubes nacen del vapor que sale del mar cuando éste es calentado por el sol (frgm. B30). También aquí se itera el problema del origen: ¿cómo pueden originarse las nubes sin que el sol caliente el mar, cuando el sol mismo es una nube, o sea cuando el sol, para existir, tendría que haber calentado el mar antes de existir, etc.?

[26] Las posibles variantes de lectura que se presentan en lo siguiente corresponden a propuestas hechas por Bruno Snell (1) y Ernst Heitsch (2).

[27] Con lo cual se haría justicia al empleo de la partícula adversativa δε del texto griego.

sobre como son las cosas". En esta variante, Jenófanes parece que quiere decir: "si bien es cierto que nunca llegamos a conocimientos infalibles, al menos existe la posibilidad de formular hipótesis, conjeturas etc. acerca del mundo y de los dioses", atenuando o amortiguando de esta manera el duro impacto del verso 1 con su apodíctica afirmación: no hay conocimiento seguro (o sea, conocimiento cuya verdad quede irrefutablemente comprobada).

Siguiendo el cauce de esta segunda interpretación, se hace comprensible como Jenófanes concibe el problema del alcance, avance y "funcionamiento" del conocimiento, y del conocimiento científico específicamente: Propone una vía de indicios, pautas o pistas, una especie de "demostración indiciaria" (como la utilizamos hoy en los procedimientos judiciales) que hay que seguir para darle fundamento, plausibilidad y (aunque restringida y nada más que proléptica) validez a nuestras aseveraciones. Se parte de lo conocido –datos empíricos, opiniones ya falsificadas etc.– para llegar a formular una hipótesis (nada más) sobre lo desconocido[28]. Ya en tiempos de Péricles, Anaxágoras recogería este mismo pensamiento en su "sentencia metodológica" del frgm. B21a: "*los fenómenos son la manifestación de lo invisible* (ὄψις ἀδήλων τὰ φαινόμενα)"[29].

Como buen "empirista" (los *labels* del lenguaje científico contemporáneo casi nunca funcionan para categorizar a los pensadores antiguos), Jenófanes traslada al pensamiento filosófico un modo de proceder que emplearon la medicina, la historiografía y la "geología" (*dto.*), entre otras ciencias, de su tiempo. De hecho, en el siglo V a.C. el médico Hipócrates llama los síntomas según los que determina y reconoce la naturaleza de una enfermedad (y establece su tratamiento), "indicios" (τεκμήρια); y Heródoto utiliza este mismo modo de pensar en sus conjeturas geográficas, tomando, por ejemplo, los hallazgos de animales marinos petrificados en las montañas como "indicio" de que el nivel del mar tiene que haber llegado a estas alturas en tiempos antaños (*v.gr.* en una especie de diluvio)[30]. Es más: Heródoto incluso ya

---

[28] Con estas palabras (συμβάλλομαι τοῖσι ἐμφανέσι τὰ μὴ γιγνωσκόμενα τεκμαιρόμενος, "concluyo lo desconocido por vía de indicios conocidos") describe Heródoto (II 33) su método científico. Asimismo dice Alcmeón, médico y filósofo contemporáneo de Jenófanes, en su frgm. B1, que con seguridad imita el frgm. B34 del poeta de Colofón: "Los dioses tienen conocimiento seguro, a los humanos les compete concluir por medio de indicios" (σαφήνειαν μὲν θεοὶ ἔχοντι, ὡς δὲ ἀνθρώποις τεκμαίρεσθαι).

[29] Sobre el posible influjo de la gnoseología de Jenófanes sobre Anaxágoras, *cf.* A. Magris, *L' "illuminismo greco"*, en: *Studi di filosofia preplatonica* (ed. M. Capasso), Nápoles 1985, p.214.

[30] *Cf.*, para Hipócrates, su Περὶ διαίτης 71.3, y Heródoto II 12.

reprocha (¡le separa apenas una generación de la primera formulación de las propuestas epistemológicas de Jenófanes!) a quienes al azar arrojan hipótesis "sin demostrar su validez por medio de datos empíricos indiciarios" (οὐκ ἔργῳ ἀποδεικνῦσι: IV 8), o a quienes proclaman una conjetura sin que haya medios de comprobarla (οὐκ ἔχει ἔλεγχον, se queja en II 23; de modo similar se expresa Tucídides I 21). El método que Jenófanes introduce en la filosofía es, por lo tanto, el método "histórico", tomando en cuenta que "historia", ἱστορία, en su primera acepción etimológica no significa exclusivamente el análisis o relato científico de tiempos pasados, sino nada más que "inquisición (científica)" o "investigación"; de hecho, en el mismo siglo el frgm. B35 de Heráclito todavía utiliza los conceptos "historia" y "filosofía" prácticamente como sinónimos[31].

De modo que cuando el frgm. B34 de Jenófanes dice que "felizmente" (literalmente: por "suerte", τύχη) podemos encontrar la verdad o "toparnos" con ella, esto no debe significar que sólo demos con ella "por azar", como damos por mera suerte y sin mérito propio con un *royal flash* en el póker. Más bien, lo que Jenófanes quiere decir es que, empleando el método de los indicios, con algo de suerte podemos llegar a afirmaciones verdaderas, aunque no tengamos medios de *comprobar* que sean verdaderas: No es el caso que llanamente "no sabemos nada y simplemente adivinamos" (como dice Popper[32]). Con esto, Jenófanes da un paso más allá del método de la falsificación: La vía de las hipótesis que propone es menos segura que la de la falsificación, pero tiene mayor y más amplio alcance. Y esto hace que valga la pena seguirla[33].

[31] *Cf. supra* lo dicho en nota a pie de página 15 sobre el concepto de ἱστορία; acerca del empleo prácticamente sinonímico de "filosofía" e "historia" en tiempos de Jenófanes y Heráclito *cf.* asimismo J. Pòrtulas, *Heráclito y los* maîtres à penser *de su tiempo*, en: *Emerita* LXI (1993), pp. 166 169.

[32] K. Popper, *Logik der Forschung*, Tubinga [5]1973, p.223. Compárese el empleo de τύχη, "suerte" o "azar" en Homero, quien seguramente sirvió una vez más como fuente de inspiración al rapsoda Jenófanes: el cazador da con el proyectil en el animal cazado por "τύχη" (Ilíada XV 581; muy similar el empleo de la palabra en Heródoto III 35). Lo cual no significa que simplemente cerró los ojos, disparó a la espesura del bosque al azar (de modo comparable al famoso *Hail-Mary-pass* en el Football Americano) y fue él mismo el más sorprendido cuando su flecha terminó en un venado; más bien, la buena suerte al disparar es el resultado de larga preparación, experiencia, habilidad y un plan y propósito de como lograr su fin.

[33] Otra vez, el rapsoda Jenófanes no expone su enseñanza sin apoyarse en fundamentos épicos: también en Homero encontramos la idea de que a falta de lo seguramente sabido (σάφα, *cf.* en el frgm. B34 de Jenófanes el empleo de la misma palabra: τὸ σαφές) hay que recurrir a conjeturas plausibles y actuar de acuerdo a lo que proponen (así, *v.gr.* en Odisea III

2.3. Hipótesis, falsificación, progreso

Por ello, Jenófanes, hablando de sus hipótesis, sugiere que

"*estas cosas sean tenidas como semejantes a la verdad* (ταῦτα δεδοξάσθω μὲν ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισι)" (frgm. B35).

"Estas cosas", o sea las conjeturas o hipótesis que propone Jenófanes ("ταῦτα" obviamente remite a lo anteriormente expuesto por el filósofo en la obra en cuestión), por tener un fundamento en datos sensibles e inmediatos y por haber pasado por el "purgatorio" de la falsificación y de la duda metódica, pueden reclamar para sí un alto grado de objetividad y confiabilidad. Son más que pura y desconfiable opinión (δόξα, en la terminología platónica) sin suficiente fundamento *in re*; son "semejantes a la verdad". No *son* la verdad, pero, esto sí, son confiables hasta cierto punto, sirven para el propósito por el cual fueron creadas y pueden "funcionar" en la mayoría de las veces[34]. Son suposiciones lamentablemente inverificables, pero no son afirmaciones descabelladas hechas enteramente "al azar". Son sospechas, conjeturas o convicciones que presuponen alguna forma de conocimiento (aunque no verdadero, lo cual sería imposible según Jenófanes) o, por lo menos, algún dato empírico confiable sobre lo que se dice, y "completan" este conocimiento o dato "base" de manera consecuente y legítima[35]. De modo que gracias a las hipótesis y su falsificabilidad sí podemos argumentar, criticar y tratar de dar explicaciones en el ámbito empírico[36], y esto es lo que llamamos, según Jenófanes, ciencia.

89: tras casi veinte años de la última señal de vida de Ulíses, hay que asumir, "conjeturar" que haya muerto en la guerra o en el mar y actuar correspondientemente).

[34] Cierto que Jenófanes en ningún lugar utiliza la palabra "hipótesis", sino que siguiendo las convenciones del lenguaje de su tiempo habla, menos científicamente, del δόκος. Pero lo que expresa con la palabra δόκος es lo mismo que a partir de Platón se llamará hipótesis. En otras palabras, el manejo del δόκος, o sea el δοκεῖν, es un método sin las connotaciones negativas que la palabra viene adquiriendo en y a partir de la filosofía de Platón: *cf.* F. Decleva Caizzi, *Senofane ed il problema della conoscenza*, en: *Rivista de Filologia e d'Instruzione Classica N.S.* 52 (1974), pp.145sqq.

[35] Advierto en este contexto, y nada más que de paso, la interpretacion que E. Heitsch, *Xenophanes*, p.188 da del frgm. B36 de Jenófanes y que parece corroborar esta interpretación (*cf.* tambien C. Schäfer, *Xenophanes von Kolophon*, p.116, nota 56 y p.121 al respecto).

[36] Lo cual es una herencia jenofánea que posteriormente encontramos en Heráclito (*cf. infra* lo dicho acerca de sus frgm.s B35, B6, B3 y B56) y, con modificaciones "eléatas", en Parménides (frgm.s B8,60 y B19,1; sobre el papel que juega la hipótesis o conjetura en la explicación del mundo dada por Parménides *cf.* de manera convenientemente resumida C. Eggers Lan, *Los Filósofos Presocráticos*, p.405sq).

Jenófanes no pone en duda que, por ende, pueda haber un cierto progreso en el saber humano:

οὔτοι ἀπ᾽ ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ᾽ ὑπέδειξαν,
ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον

"Los dioses, por cierto, no revelaron todas las cosas desde el principio a los mortales,
Sino que, mediante la búsqueda (o *investigación*), *llegan éstos con el tiempo a descubrir cosas mejores*" (frgm. B18).

Es decir un progreso, por lo menos en el saber científico: La palabra ζητεῖν que emplea el fragmento en el verso 2 tiene un sentido amplio, "buscar"; pero en tiempos de Jenófanes obviamente también ya va adquiriendo un sentido específicamente científico: el de "investigar" metódicamente[37]. Para Jenófanes, por ende, "existe un criterio racional del progreso científico"[38] que radica justamente en la posibilidad de construir hipótesis, en su fase "positiva", y en la falsificación de las mismas, en su parte "negativa", que corrige extravíos y errores de la investigación científica. Hay que insistir, sin embargo, que todo este "optimismo" epistemológico se encuentra obviamente limitado por la afirmación base del frgm. B34 (el "*master fragment*"[39] de la gnoseología jenofánea): nunca llegamos conscientemente a afirmar la verdad absoluta. Todo progreso pertenece, en último término, al ámbito del *dókos*, del "saber" hipotético y su falsificación[40].

---

[37] Así emplean la palabra Jenofonte, *Memorabilia* I 1,15, y Platón, *v.gr.* en *Apología* 23b hablando del método mayeútico de Sócrates (otro ejemplo del empleo platónico del mismo concepto se encuentra en *Timeo* 47a), y Tucídides (I 20) dice que el ζητεῖν es la búsqueda de la verdad según criterios científicos, o sea, a diferencia de la aceptación autoritaria de ideas ajenas sin crítica previa. De modo similar, J.H. Lesher (*Xenophanes on Inquiry and Discovery*, en: *Ancient Philosophy* 11, 1991, pp.229-248) concluye que el fragmento B18 es "an assertion of the superiority of inquiry (of the sort pioneered by the Milesian philosophers) to an earlier view in which various natural marvels were regarded as intimations of divine intentions to mortals" (similarmente, si bien de un modo más dilatado, Lesher repite esta interpretación en su *Xenophanes*, pp.152sqq).

[38] K. Popper, *Auf der Suche nach einer besseren Welt*, Munich 1984, p.50.

[39] Como tal lo califica, y muy correctamente, J.H. Lesher, *Xenophanes*, p.159.

[40] Nótense en este mismo contexto dos curiosidades filológicas ya mencionadas en ocasiones anteriores y que aquí tienen su ilustrativa comprobación: (a) Jenófanes se niega de nuevo a emplear el superlativo en el verso 2 del fragmento citado; vamos encontrando "cosas mejores" (el texto griego una vez más se limita al comparativo: ἄμεινον), pero no "lo mejor"

2.4. El desengaño en la aplicación

Quiero concluir este breve e interminado[41] esbozo de la epistemología jenofánea con unos ejemplos de aplicación, de sus problemas y posibilidades, que encontramos en los fragmentos del pensador de Colofón y que, más que de ilustración de lo antedicho, servirán como enlace para considerar posteriormente algunas observaciones que Heráclito hace al problema gnoseológico:

Curiosamente, el método que Jenófanes propuso, solía conducirlo en muchos casos a formular hipótesis científicas algo ingenuas, muy extrañas algunas y llanamente grotescas otras. – Menos mal que las declaró hipótesis y no verdades absolutas. Doy algunos ejemplos (que simplifico y condenso *argumenti causa*) de su cosmología:

• indicio: hay restos de animales marinos petrificados en las montañas de Sicilia, Paros y Malta.

• conclusión-hipótesis (1): Estas montañas deben haber estado bajo el nivel del mar en algún tiempo (*cf.* lo dicho *supra* en nota de pie de página 30 en relación a una observación similar que hace Heródoto). (frgm. A33).

• conclusión-hipótesis (2): El mundo se encuentra en una constante y cataclísmica lucha cosmogónica entre el agua y la tierra, prevaleciendo ésta sobre aquella en algunas ocasiones, y viceversa en otras (*ibid.*).

(sobre este problema y otros interesantes indicios filológicos *cf.*, entre otros, el valioso trabajo de D. Babut, *L' idée de progrès et la relativité du savoir humain selon Xénophane*, en: *Revue de Philologie* 51, 1977, pp.218 y 221). (b) Jenófanes habla de "mortales", no de "hombres", lo cual indica, como se vio en nota a pie de página 11, que quiere poner en relieve una cierta limitación de los seres humanos, en este caso: que hay un notable, pero siempre *limitado*, avance científico o "de investigación" que nunca va a alcanzar la verdad.

[41] Existe un muy controversialmente discutido tratado pseudo aristotélico, *De Melisso, Xenophane, Gorgia* (la parte correspondiente a Jenófanes la reproducen Diels/Kranz como "testimonio" sobre el Colofonio), que expone las enseñanzas gnoseológicas y metafísicas de Jenófanes de un modo marcadamente "eleatizante" o tal vez "megárico". No me es posible discutirlo aquí, aunque representa un problema de gran alcance e interés, tanto bajo un punto de vista filosófico como filológico. Me limito a las siguientes indicaciones: El tratado es tardío (data del siglo II o I a.C., tal vez sea incluso posterior) y seguramente *no es* un reflejo fidedigno del pensamiento de Jenófanes (*cf.* sobre este problema, en resumidas cuentas, C. Schäfer, *Xenophanes von Kolophon*, pp.209sqq). Por ello, aquí no se le consideró en la exposición del pensamiento gnoseológico de Jenófanes; el Jenófanes del tratado MXG merecería un propio estudio aparte (*cf.* al respecto también la brevísima, pero acertada opinión de Eggers Lan, *Los Filósofos Presocráticos* Vol.I, pp.268sq y 279sq, nota 7).

• indicio: El sol se ve en Grecia, en Asia Menor, en Italia, etc.

• conclusión-hipótesis: No sólo hay *un* sol, sino muchos; cada región del mundo tiene su propio sol (frgm. A41a).

• indicio: El sol sale por la mañana y se pone por la tarde. Nadie sabe dónde está por la noche.

• conclusión-hipótesis: Los soles nacen y mueren cada día; en efecto, continúa Jenófanes, son nubes que se congloban y se encienden en el este, migran al oeste y desaparecen (sea que se pierdan en lo *apeiron*, sea que se apaguen en el océano atlántico). – Puede haber influido en esta hipótesis la observación "indiciaria" y muy acertada de que el arco iris asimismo solamente es un juego de vapor de lluvia y luz (frgm. B32). De este modo, dicho sea de paso, también se podría explicar la claridad del cielo en los días nublados cuando aparentemente no hay sol (la explicación de la claridad del éter era un problema apasionadamente discutido por los antiguos): Las nubes, en este caso, se encienden en el este, pero por alguna razón no se concentran ni se densifican para conglobarse y formar un sol brillante, sino que se dispersan para encubrir todo el cielo (frgm.s A32, 38, A40, A41, A41a).

2.5. *Paradise regained*

Hay que añadir, para rescatar la validez del pensamiento de Jenófanes, que el poeta de Colofón con todos estos extrañísimos "disparates" cosmológicos (sus mismos contemporáneos y las generaciones subsiguientes ya los parecen haber tomado como tales[42]) persigue un interés epistemológico fundamental, parecido a aquél de la "navaja de Ockham", interés que sin duda heredó de los Milesios (quienes trataban de explicar toda la realidad desde un solo principio) y que hasta el día de hoy sigue vigente en las ciencias: La *reductio ad unum*. O sea, tratar de explicar el mundo lo más "económicamente" posible, de hacer tan pocas suposiciones como sean necesarias, una sola, en el mejor de los casos, de explicar "todo de un golpe". En efecto, Jenófanes, para su explicación del mundo visible, del cosmos, precisa nada más que de dos hipótesis (una para el "mundo sublunar", otra para los *meteora*):

[42] *Cf. infra* nota a pie de página 45 la crítica mordaz de Aristófanes. Hay que advertir, sin embargo, que casi todos los fragmentos referentes a la astronomía meteorología (que para los griegos formaron una sola ciencia, como lo enseña un pasaje que encontramos en Aristóteles: Meteor. 340 b 14sqq) de Jenófanes se encuentran en Aecio, cuyos relatos doxográficos no siempre parecen ser fidedignos: sobre esto, *cf.*, entre otros, D.T. Runia, *Xenophanes on the Moon*, en: *Phronesis* XXXIII (1988), pp.245sqq y E. Heitsch, *Xenophanes*, p.166.

(1) Todo está hecho de agua y tierra (frgm. B29), incluso los seres vivientes (B33). La lucha cosmogónica de estos dos elementos crea, nutre y determina toda la naturaleza "sublunar".

(2) Las cosas que observamos en el cielo, el sol, la luna, los relámpagos, el arco iris, las estrellas, los planetas, cometas, meteoros, etc. son nubes (generadas en el mar: frgm. B30) de diversos grados de densidad que encendidas brillan de diferente manera de acuerdo a su constitución natural (frgm.s A32, A38, A40, A41, A41a, A43, A44, A45, B32 etc.).

De lo cual se desprende lo siguiente, salvaguardando la "cientificidad" de Jenófanes el cosmólogo e introduciendo, a la vez, su última propuesta epistemológica, que es, como podemos concluir, la de una autolimitación de estilo "ockhamiana" del investigador a cuantos principios e hipótesis de base sean indispensablemente necesarios para la explicación de la realidad: "Obviamente, Jenófanes disponía de la capacidad intelectual de relacionar fenómenos diversos entre sí y de colocarlos dentro de una explicación homogénea y unitaria del mundo mediante una forma de simplificación especulativa"[43].

3. Heráclito de Éfeso[44]

Sabemos que Heráclito, casi 40 años menor que el Colofonio (según frgm. A1, tomado de la "Crónica" de Apolodoro, Heráclito nació en la olimpíada 544-540 a.C.), conocía a Jenófanes y sus enseñanzas, porque lo nombra y critica en uno de sus fragmentos textuales (B40). Y a pesar de todas las diferencias que obviamente han habido entre estos dos pensadores, pode

---

[43] E. Heitsch, *Xenophanes und die Anfänge kritischen Denkens*, Miguncia/Stuttgart 1994, p.11.

[44] Falta hasta el día de hoy, a mi modo de ver, un estudio completo y exhaustivo de la gnoseología de Heráclito. Esto tal vez se deba en parte al apodíctico retorno del estilo de Heráclito a la afirmación dogmática, a lo sentencioso, y al llamamiento del Efesio al entendimiento intuitivo casi de corte "nietzscheano" (*cf.* los frgm.s B14, B92 y B93 que parecen ligar a Heráclito con el saber mántico de su época; un buen resumen del problema se puede encontrar en C. Eggers Lan, *Los Filosofos Presocráticos* Vol.I, Madrid ²1986, pp.311sqq). De hecho, sería bastante difícil encontrar en Heráclito un sistema metódico de elaboración de conocimiento "científico". El intento de reconstruir algunas propuestas básicas en la gnoseología de Heráclito que se hará en lo siguiente parte, por ende, más que de trabajos contemporáneos sobre el tema, de lo anteriormente elaborado sobre Jenófanes, poniendo su filosofía como fuente de inspiración y punto de partida de la gnoseología del Efesio.

mos afirmar con alguna seguridad que Heráclito heredó gran parte del pensamiento jenofáneo. Las tesis científicas –aún las más curiosas– de Jenófanes (al igual que anteriormente las de los Milesios) deben haber tenido algún impacto en la mente de sus contemporáneos[45]. Tal vez sobre todo por su inmediatez empírica que hoy en día nos puede parecer un tanto ingenua. Así, el constante llamado metodológico de Jenófanes a atenerse a los fenómenos, a reducir su perturbante multiplicidad a una sola explicación homogénea de fondo, y a tomar las cosas "tal y como son" sin buscar inseguras explicaciones secundarias, tenía su atractivo y parecía una propuesta plausible y provechosamente manejable al espíritu griego cuyo interés predominante en aquella época parece haber sido lo práctico o (como parece ser el caso de la enseñanza de Heráclito) el "provecho vivencial" del pensar: ¿Qué nos impide tomar el arco iris como lo que aparenta ser a primera vista: vapor de lluvia que refleja y refracta la luz solar?, pregunta Jenófanes con desarmante ingenuidad (B32) y añade: Ante esta satisfactoria explicación inmediata no hay necesidad alguna de atribuir la existencia del arco iris a la intervención sobrenatural de la diosa Iris o de cualquier otra divinidad (en Grecia, al igual que en la Biblia, Gen. 9,12-15, el arco iris fue interpretado comúnmente como manifestación divina, como intento o señal de comunicación entre lo divino y los hombres)[46].

---

[45] En su comedia *Las Nubes*, estrenada en el año 423, Aristófanes traza una caricatura y se burla de una sociedad "laicista" donde las nubes vienen a reemplazar a las antiguas divinidades. Es muy probable que con esto se refiera a las tesis de Jenófanes (y de quienes le habrían seguido en sus enseñanzas cosmológicas), quien en efecto aboga por reemplazar el arco de la diosa Iris por una nube brillante (frgm. B32 ; también el Antiguo Testamento, dicho sea de paso, interpreta el arco iris como una especie de nube: *Gen.*9,14), a Helios por una densa nube encendida, los relámpagos de Zeus por una nube chispeante etc. La alusión que hace Aristófanes a estas propuestas científicas, para que sea humorística, presupone que los espectadores conocían las hipótesis de Jenófanes (que por ende deben haber tenido su cierto grado de divulgación) y entendían las alusiones que les hizo Aristófanes en su obra.

[46] En el mismo ámbito cae otro dato curioso y hasta cierto punto ilustrativo: en el siglo II, el astrónomo Aristarco (310-230 a.C.) descubrió que la tierra (y los demás planetas) giraban alrededor del sol, no viceversa. Ahora bien, su pensamiento nunca tuvo un impacto que podríamos llamar determinante ni aún despertaba mayor interés en los científicos griegos, menos en las explicaciones cotidianas del mundo, que siempre se quedaron con el geocentrismo que hoy caracterizamos como "ptoleméico" (incluso, la obra de Aristarco se perdió y de sus enseñanzas sólo sabemos por medio de una referencia que a él hizo Arquimedes como comentario astronómico curioso): Lo que interesaba no era cómo eran las cosas "objetivamente", o *sub specie dei*, sino más bien que funcionalidad e influjo tenían en cuanto al ser humano y su vida, como eran *sub specie hominis*. Es el mismo interés que posteriormente guía

3.1. El ancho del sol

Tenemos fuertes indicios de que Heráclito siguió las huellas de Jenófanes para la explicación filosófico-científica del mundo empírico: Hay que tomar, al menos provisionalmente, las cosas empíricas "como son". Dice en su frgm. B55:

> ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω
>
> *"De cuantas cosas hay vista, audición, aprendizaje, a éstas tengo en mayor estimación"*,

o sea, hay que atenerse por lo menos para un entendimiento cotidianamente práctico de la realidad– "a cuantas cosas hay" a la vista, a los "fenómenos", como tal vez diríamos hoy, y a base de ellos, que Heráclito liga a la posibilidad de aprendizaje, formular hipótesis sin apartarse demasiado del fundamento empírico manifiesto[47]. Por ende, también podemos afirmar que

> "*el sol es nuevo* (o: *rejuvenece*) *en cada día* (ο ἥλιος νέος ἐφ ἡμέρῃ)" (frgm. B6),

concluye Heráclito con intencionada ingenuidad de las apariencias inmediatas, que le sirven de indicio, y sería difícil creer que haya llegado a esta conclusión sin desconocer por completo el método y las hipótesis propuestos anteriormente por Jenófanes. Más aún: Heráclito en un curioso fragmento incluso afirma que

> "*(el sol) es tan ancho como un pie humano* (εὖρος ποδὸς ἀνθρωπείου)" (frgm. B3).

---

a Sócrates (cuando, *v.gr.* dice en el *Fedro* 230d que nunca le ha interesado contemplar la naturaleza, sino que siempre se dedicó a cuanto se puede aprender de y para la vida humana). En este sentido "práctico" era más "económico" y menos complicado quedarse con la explicación geocéntrica que congruía más con los datos empíricos inmediatos que brindaba el aparato sensitivo.

[47] M. Marcovich, *Heraclitus*, Merida 1967, p.21 anota: "μάθησις means here *perception, apprehension*, ones own experience"; y prosigue: "προτιμέω –*these do I prefer* to what?". Pregunta muy justificada. Marcovich, siguiendo a Bruno Snell, propuso, y correctamente, a mi modo de ver, que la preferencia es ante la mera especulación o la incomprobable enseñanza mítica o teológica; lo cual, dicho sea de paso, acercaría a Heráclito al frgm. B32 de Jenófanes.

Realmente parece poco convincente que un pensador tan profundo y perspicaz como Heráclito no haya caído en cuenta de que el sol, si de veras tuviera el tamaño de un pie humano, parecería mucho más pequeño cuando estamos mirándolo parados en la playa al nivel del mar que cuando estamos parados en la cima de una montaña alta: Un objeto del ancho de un pie humano apenas se ve a unos, digamos, 800 metros de distancia, así que escalando *v.gr.* el monte Parnaso con sus más de 2400 metros de altura, el sol visible al nivel del mar debería ser dejado al lado tras menos de la mitad del camino a la cima y encontrarse ya apenas visible debajo del montañista después de llegar a la cima, lo cual, como Heráclito sabía perfectamente, no es el caso. Igualmente, un pájaro del tamaño de un pie humano pasa, por más alto que vuele, siempre *por delante* del sol, como facilmente se puede observar. Ahora bien, si el pájaro puede volar tan alto que se le pierda de vista, pero sin jamás pasar por *detrás* del sol, el sol no puede tener solamente el tamaño de un pie humano. Es una observación tan cotidiana que Heráclito no puede no haber caído en cuenta de la conclusión baladí de que el sol *no* tiene el tamaño de un pie humano[48].

Lo que Heráclito quiere decir, es obviamente: contentémonos – por de pronto – con el dato empírico de que el sol aparenta ser del ancho de un pie humano, estemos a nivel del mar o en la cima de un monte alto, y no estropeemos este simple y conveniente dato práctico de la empiria buscando explicaciones más remotas sobre el "verdadero" tamaño del sol que, aunque fuera

---

[48] J. Mansfeld, en el capítulo sobre Heráclito de sus *Die Vorsokratiker* Vol.I, Stuttgart 1983, cita entre los testimonios y fragmentos que aduce, como numeral 79 un fragmento del Papiro de Derveni, que, interpretando el frgm. B3 afirma que Heráclito nunca pensó *literalmente* que el sol tenía el ancho de un pie, sino que habló de "una manera críptica" (περικρύπτῳι λόγῳι). Lamentablemente, el fragmento termina antes de dar una explicación como el autor del papiro cree que Heráclito concibió el problema y por qué se expresó en manera tan "indirecta". Estoy de acuerdo con Eggers Lan, quien *op.cit.*, p.313, observa a propósito de la interpretación que M. Marcovich, *Heraclitus. Texto griego y versión castellana*, Mérida 1968, hace al fragmento en cuestión: "Si consideramos, con Marcovich, y de acuerdo con el frgm. 3, que Heráclito estimó seriamente que el sol era 'del ancho de un pie humano', resultaría harto improbable que Heráclito haya sido genial". En lo siguiente voy a exponer, por lo tanto, una explicación del fragmento B6 heraclíteo, que, apoyándose en una observación que le hace Olimpiodoro en sus *Comentarios al Fedón de Platón* 237,7 ("pues no se trata del sol mismo, sino del sol en relación a nosotros...") tratará de enfatizar el *quoad nos* de lo dicho en estos fragmentos (B3, B6 y otros), explorando su valor gnoseológico y existencial en vez de tomarlos como afirmaciones de carácter cosmológico (en lo cual sigo, en parte, a C. Eggers Lan, *Los Filósofos Presocráticos*, pp.314s, 332s en lo referente a los textos 600 a 605 de la misma edición).

posible darlas (posibilidad que Heráclito ante su interés directriz por las "cosas humanas" no contempla seriamente) no sirven para nada, no tienen ningún sentido *quoad nos*, ningún provecho inmediato y "explotable" de alguna manera, sea el provecho práctico o teórico[49]. Como lo hizo Jenófanes hablando del arco iris, Heráclito apela al sentido común de sus lectores[50]: tomemos los fenómenos que encontramos de un modo sanamente inmediato; el sol para cada uno de nosotros es nuevo cada día y tiene el tamaño de un pie humano, no tiene mayor sentido ni provecho especular sobre su tamaño verdadero (y, menos aún, completando el pensamiento de una forma "jenofánea", sobre si podría ser un dios que surca el cielo con su brillante auriga y la cara enrojecida etc.[51]).

Los fragmentos cosmológicos de Heráclito hacen eco de la misma insistencia de Jenófanes al empleo práctico, prudente, inmediato y "económico" de los datos manifiestos, sin dejarse llevar por interpretaciones demasiado rebuscadas, alejadas de lo empírico. Caso contrario, advierte Heráclito,

> "*los hombres se dejan engañar en relación con el conocimiento de las cosas manifiestas* (ἐξαπάτηνται πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν), *de manera parecida a Homero, quien entre los griegos fue el más sabio de todos. A aquél, pues, unos niños* (scil. *pescadores*) *que cazaban piojos* (scil. *cuando estaban en el mar*) *le engañaron diciéndole: a cuantos vimos y atrapamos, a estos los dejamos* (scil. *en el mar*); *en cambio, a cuantos ni vimos ni atrapamos, a estos llevamos con nosotros*" (B56).

---

[49] C.H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, p.163sq, sugiere una explicación del fragmento, añadiendo algunos datos curiosos y de gran interés sobre las especulaciones científicas acerca del tamaño del sol en Anaximandro, Anaxagoras, y finalmente Aristóteles. Sin estar de acuerdo con Kahn en los detalles de su interpretación, comparto su observación principal: "The commentators have debated whether or not Heraclitus' remark about the size of the sun is to be taken literally. My view is that he is exploiting, without endorsing or criticising, the natural assumption that the sun is just the size it appears". Parece que mucho después Epicuro retomó esta idea: τό δὲ μέγεθος ἡλίου [...] κατὰ μὲν τὸ πρὸς ἡμᾶς τηλικοῦτόν ἐστιν ἡλίκον φαίνεται (*Ad Pyth.* 91).

[50] G.S. Kirk, *Heraclitus, The Cosmic Fragments*, Cambridge 1954, parafrasea la opinión, muy acertada, según Kirk y mi propio criterio, de O. Gigon al respecto: "Heraclitus is here rebutting (following perhaps Xenophanes) the extremely dogmatic astronomy of the Milesians, by advancing an exaggeratedly empirical view as having equal or greater validity" (p.282).

[51] Hay que anotar que la crítica que Heráclito hace a los dioses mitológicos y de la religión popular de su tiempo es muy similar (al punto de parecer una copia) a la crítica teológica de Jenófanes (*cf.* frgm.s B5, B127 y B128, entre otros).

Homero, dice la leyenda, murió amargado al darse cuenta de que la adivinanza tenía una solución tan obvia, mientras que él había tratado resolverla por mucho tiempo, sin resultado, creando y pensando en posibles explicaciones más complicadas[52]. Bajo este punto de vista, la observación "ὅς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων" del fragmento adquiere un doble (o incluso múltiple) sentido irónico: Homero, de haber sido verdaderamente sabio, hubiese caído en cuenta de cómo resolver la adivinanza. Claro que la ironía, en este caso, va aún más allá: el mismo hombre que no pudo resolver este simple problema propuesto por unos niños (que suelen tomar las cosas de un modo más inmediato), era todavía "el más sabio de todos los griegos"[53].

3.2. El reino de este mundo (y aquél del Logos)

Sin embargo, hay marcadas diferencias entre las gnoseologías de Heráclito y Jenófanes.

Mientras Jenófanes

(1) creó humanamente imposible el conocimiento de verdades absolutas (si bien nunca desmintió su existencia, según enseña su "teología positiva"), y

(2) sometió incluso sus propias enseñanzas al dictamen "popperiano" de hipótesis verosímiles y falsificaciones purgantes,

Heráclito afirma que

(1*) hay una verdad absoluta, la del Logos, que rige el cosmos (en su acepción ontológica); que este Logos forma un criterio de verdad absoluto (en su sentido gnoseológico absoluto); y que, más aún, el entendimiento humano es capaz de llegar al Logos y de asimilarlo[54] (aunque, en esto

---

[52] Para la interpretación de la anécdota y algunas originales y útiles conjeturas modernas sobre el sentido que adquiere en el pensamiento de Heráclito, *cf.* C.H. Kahn, *op.cit.* p.111sq.

[53] Por ello, hay que situar este fragmento decididamente entre los que *critican* a Homero (otros ejemplos son A22, B42) y a los que critican a la capacidad de entendimiento de los πολλοί: B1, B2, B17, B34, B70, B72, etc.

[54] El Logos, como lo enseña el frgm. B1 de Heráclito, tiene tres acepciones (o "hipóstasis", en palabras de W. Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, Francfort 1978, p.359): (1.) El principio ontológico del cosmos. (2.) La verdad absoluta sobre el Logos ontológico. (3.) La enseñanza de Heráclito sobre el Logos en acepción (2.). *Cf.* acerca de esto también la interpretación de W.K.C. Guthrie, *History of Greek Philosophy* Vol.I, Cambridge 1962, p.452.

Heráclito da la razón al pesimismo gnoseológico de Jenófanes, esto constituye una tarea demasiado difícil y *prácticamente imposible* para la vasta mayoría de los hombres[55]). Además

(2*) Heráclito reclama para sí mismo este conocimiento del Logos (cuya exposición infalible se encuentra en su libro).

No tiene que preocuparnos aquí cual es la "materia", el contenido del Logos según Heráclito. Lo importante para nuestro propósito es señalar que Heráclito sigue la bipartición gnoseológica propuesta por Jenófanes. Éste había afirmado que en cuanto al ámbito de lo empírico y de lo relativo, sí hay manera de conocer (aunque sin llegar a afirmaciones que podían reclamar el *status* de verdades absolutas) empleando hipótesis y el método de la falsificación; más allá de esto, hay un segundo ámbito de lo – digamos – "trans-empírico", meta-físico, al que no penetra ningún entendimiento humano.

Heráclito propone, *ceteris paribus*, lo mismo que Jenófanes en cuanto al campo empírico: Es imposible conocer la verdad contemplando y ordenando el mundo de los fenómenos regido por eternas contradicciones, antagonismos y un incansable vaivén. Fue por eso que en el primer siglo a.C., el escéptico Ainesidemo reclamó a Heráclito como precursor del escepticismo helénico (enfrentándose de esta manera a los estoicos, quienes a su vez lo reclamaban para sí) : El dogma básico del escepticismo, dice Ainesidemo, ya es formulado por la doctrina de los contrarios del Efesio, a saber, que no hay conocimiento seguro por la estructura contradictoria del mundo, que impide afirmar una cosa, ya que siempre hay otra que propone lo contrario[56].

Pero Heráclito afirma que asimismo, aunque sólo con mucho esfuerzo, se puede llegar a las verdades absolutas del Logos (siendo el método propio de esta búsqueda de verdades trans-empíricas ya no el de conjeturar sobre los datos que brinda el mundo "exterior", sino aquél de la re-flexión e introspección, del "investigarse a sí mismo", según indica el frgm. B101). Nótese que por esta vía de introspección y entendimiento del Logos, Heráclito logra cumplir un propósito que encontramos anteriormente como un *leitmotiv* en Jenófanes y en los Milesios: Reducir la perturbante multiplicidad de fenómenos en el mundo a un solo principio que los explica todos a la vez. Es a partir del entendimiento de este principio, que se comprende el mundo, no a partir de los contradictorios datos empíricos. Sospecho que también es por

[55] *Cf.* frgm.s B2, B17, B34, B72 etc.

[56] *Cf.* J. Mansfeld, *op.cit.*, p. 242sq.

eso, que en lo empírico, Heráclito se contenta "ingenuamente" con los datos inmediatos del aparato sensitivo, sin discutirlos más[57].

De esto brota de una vez un importante elemento *valorativo*: El "verdadero" conocimiento es el no-empírico del Logos, que se independiza de los fenómenos (*cf.* frgm. B41[58]) y que los ilumina[59]; éste es el conocimiento que compete al filósofo, cuya tarea es investigar la inteligencia (el Logos) común e innata a todos los hombres (B 116)[60]. Es el conocimiento más valioso, por-

---

[57] Los que discuten e investigan la empiria y tratan de explicar el mundo a partir de ella, coleccionando, ordenando y colmando informaciones y teorías para explicar, por ejemplo, el "verdadero" tamaño de los cuerpos astrales etc., caen, según Heráclito, en la πολυμαθίη y en la, como dice, κακοτεχνίη (B40, B129; *cf.* en este contexto C.H. Kahn, *op.cit.*, p.107sq y p.110); pero no encuentran lo que buscan (B22), ya que el método para adquirir sabiduría es el contrario a la πολυμαθίη, según enseña el frgm. B41: ἕν τὸ σοφόν· ἐπίστασθαι γνώμην, ὁτέη ἐκυβέρνησε πάντα ... (sigo, para la interpretación de la noción heraclítea del σοφὸν la exége sis que hace Kahn, p.172ss, resaltando la estrecha vinculación entre la unidad del Logos como principio cósmico y la correspondiente unidad del entendimiento humano del mismo).

[58] Nótese que el dictamen gnoseológico de este fragmento ("*sólo hay* un *conocimiento sabio: el de la íntima relación con el pensamiento que rige todo en todas partes*") pasa a convertirse en una evaluación ontológica en el frgm. B48 de Heráclito ("*la armonía oculta es superior a la manifiesta*").

[59] *Cf. infra* lo dicho en el frgm. B107, como también la interpretación de Kahn, *op.cit.*, al frgm.78: "The character and experience of men, the thoughts and purposes they have in mind, are partial constituents of the cosmic order: their own *gnomai* can be seen as transient aspects of the supreme *gnome* which is the structure of the universe understood as cognition". Me parece que también el curioso frgm. B99 alude a esta iluminación del aparato sensible y de las cogniciones u opiniones parciales por el conocimiento del Logos: el fragmento εἰ μὴ ἥλιος ἦν, ἕνεκα τῶν ἄλλων ἄστρων εὐφρόνη ἂν ἦν (en la versión que Plutarco cita en *Aqu. an ign.* 957A), lo "traduzco" al campo gnoseológico de la siguiente forma (adoptando la propuesta de Eggers Lan, que el "sol" en Heráclito puede significar, además de su acepción cosmológica inmediata, casi siempre el fuego eterno, símbolo, a su vez, del Logos): Si no brilla en nuestra mente el conocimiento del Logos, de nada nos sirven los sentidos, que quedarían siempre a oscuras. Sigo, en esto, a Plutarco, quien, citando el mismo frgm. B99 una segunda vez en *De fortuna* III 98 C, añade: οὕτως ἕνεκα τῶν αἰσθήσεων, εἰ μὴ νοῦν μηδὲ λόγον ὁ ἄνθρωπος ἔσχεν, οὐδὲν ἄν διέφερε τῷ βίῳ τῶν θηρίων; interpretación que – siempre que nos atengamos al campo gnoseológico – parece también ser sugerida por una cita de Macrobio (*In Somn. Scipionis* I 20,3): *Heraclitus* [scil. *solem*] *fontem caelestis lucis appellat* (sobre el fragmento, sus variaciones en las citas y problemas filológicos: G.S. Kirk, *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge 1954, p.162sqq).

[60] Que Heráclito haya pensado en una escala de medios, más aptos algunos y menos otros, para alcanzar el entendimiento, se ve en su frgm. B101a: "*los ojos, en efecto, son testigos más exactos que los oídos*". Creo que esta afirmación es más que el mero eco que Heráclito hace de una opinión pseudo-filosofante y quizás muy divulgada de su tiempo (expresada, por ejemplo, también en Heródoto I 8). Supongo más bien que para Heráclito, como posteriormente

que sus contenidos y aseveraciones son seguros, infalibles, universales etc., propuesta heraclítea que fue agudizada y canonizada posteriormente por Parménides.

Ante el ámbito del saber verdadero hay que resignarse a reconocer que el saber empírico no sirve de nada sin el fundamento apriorístico del conocimiento del Logos. Este conocimiento es el más importante, el básico y aquél que educa al hombre y lo guía en su afán de conocer, formando y preparando el alma humana que sólo tras la familiarización con el Logos será apta para explicaciones del mundo visible como la antes mencionada que "a la ligera", como parece, declara que el sol es del ancho de un pie[61]:

> "*malos testigos son para los hombres ojos y oídos de quienes tienen almas bárbaras* (κακοὶ μάρτυρες ανθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαράρους ψυχὰς ἐχόντων)" (frgm. B107)[62].

---

para Aristóteles (Met. 980a), la vista tiene un valor más alto, porque contribuye a un conocimiento más "científico" o "racional" por, al igual que la razón, diferenciar los datos de manera más fina, nítida y mejor que cualquier otro sentido (πολλὰς δηλοι διαφοράς, dice Aristóteles *ibid.*). O sea, es más valiosa al conocimiento, porque se asemeja más al Logos (no comparto, por lo tanto, la opinión de Eggers Lan *ad. loc.*, quien, proponiendo una trastornante enmienda filológica del texto del testimonio, proclama que la cita de Heráclito en B101a está "probablemente alterada, y su sentido es inverso": *op.cit.* p.363, nota 76). La vista, por ende, imita de manera un poco más humilde al Logos: es sinóptica, ofrece "todo el cuadro", a la vez que diferencia mejor que cualquier otro órgano sensitivo. También aquí se repite la relación que Heráclito ve entre el sol y los demás astros en el frgm. B99 (*cf. supra*): el uno (el sol, el Logos, la sinopsis) ilumina e interpreta, "clarifica" lo demas (los otros astros, los sentidos, las diferencias).

[61] G.S. Kirk, *op. cit.*, anota (p.281): "*Heraclitus was no fool; he did not reject the evidence* of the senses (fr.55), but considered that it had to be correctly interpreted by the ψύχη before it had any value (fr.107).

[62] Muy acertadamente explica C.H. Kahn, *op.cit.*, p.107, el sentido del fragmento . "Just as the meaning of what is said is actually 'given' in the sounds which the foreigner hears, but cannot understand, so the direct experience of the nature of things will be like the babbling of an unknown tongue for the soul that does not know how to listen". Esta interpretación de Heráclito se asemeja a la que Sexto da de su pensamiento al introducir el fragmento en cuestión (*Adv. Math.* VII 126): "Heráclito, en cambio, dado que creía que el hombre está organizado para el conocimiento de la verdad con dos medios, la sensación y la razón, consideró que de éstas la sensación no es digna de fe (...), mientras que supuso a la razón adecuada para juzgar. Al menos cuestiona a la sensación cuando dice: [sigue el frgm. B107]". *Cf.* la observación que Eggers Lan le hace a este testimonio (p.363, nota 75): "La cita de Heráclito no subestima a los sentidos, ya que dice que, a quien no comprenda al Logos, no le sirven los sentidos" y prosigue: "'Bárbaro' era llamado quien no hablaba griego, y por ende no entendía *el lenguaje* por antonomasia. En el fr.1 se dice que muchos hombres, aúnque oigan la Razón parlante, siguen sin comprender. O sea, tienen 'almas bárbaras', sean griegos o no".

En conclusión: Heráclito sigue –más moderadamente[63]– la pista del "escepticismo" de Jenófanes *en cuanto a* la explicación de lo sensiblemente manifiesto. Ya que reconoce que

> "*la naturaleza* (scil. *verdadera de las cosas*, φύσις) *tiende a ocultarse*" (frgm. B123),

remite a sus lectores a atenerse – por de pronto – metódicamente a lo manifiesto: el sol tiene el ancho de un pie humano, y con esto por ahora todo está dicho. Por lo menos, repito, en lo que atañe al conocimiento de la realidad visible, empírica, de las cosas cotidianas.

Y también en esto coincide con Jenófanes: que cuando pasamos a juzgar el mundo trans-empírico, cuando formulamos hipótesis sobre las cosas más importantes (siguiendo el esquema valorativo de Heráclito) en un esfuerzo gnoseológico sintético y especulativo, hay que tener más cuidado, ya que pisamos suelo resbaloso:

> "*No hagamos conjeturas* (μὴ συμβαλλώμεθα) '*así no más*' (i.e. *a la ligera* o *al azar,*) *sobre las cosas más grandes*" (B47).

Finalmente, hay indicios de que las coincidencias epistemológicas entre Heráclito y Jenófanes también son "genéticas" o "de origen", de que radican en un mismo antecedente: Ya que también para la filosofía de Heráclito sigue vigente de alguna manera, según parece, el origen poético-teológico de la bipartición en un conocimiento imperfecto humano en devastador contraste con el conocimiento divino, que más arriba determinamos como punto de partida de la epistemología de Jenófanes. Tenemos buenos indicios de ello:

> "*El más sabio de los hombres parecerá un mono en comparación con un dios, en sabiduría, hermosura y todo lo demás*" (B83; *cf.* también la afirmación parecida en el frgm. B79) etc.

Sin embargo, y he aquí la gran diferencia que separa la gnoseología heraclítea de la jenofánea, la enseñanza central de Heráclito, la del Logos, que presupone la cognoscibilidad del mismo, no permite que el Efesio com-

[63] Si bien rechazando, como Jenófanes, duramente las enseñanzas tradicionales y autoritariamente afirmativas, "dogmáticas" de los poetas épicos, de los maestros de las masas, los δήμων διδάσκαλοι y los πολλοὶ κακοί (*cf.* B57, B104 etc.).

parta el escepticismo de Jenófanes sobre la imposibilidad del conocimiento verdadero de lo divino, de lo absoluto etc. Existe, reprocha a la opinión de Jenófanes al respecto, una posibilidad de conocer más allá de lo empírico, pero hay que tener confianza en poder lograrlo sin resignarse demasiado pronto a su propia incapacidad humana:

> "*Pero de las cosas divinas, la mayoría escapan al conocimiento por falta de confianza* (ἀλλὰ τῶν μὲν θείων τὰ πολλὰ ἀπιστίῃ διαφυγγάνει μὴ γιγνώσκεσθαι)" (frgm. B86).

Heráclito, bajo este punto de vista, es el primer exponente de una filosofía (cuyos campeones van a ser posteriormente los Eléatas, la Escuela Megárica y la Tradición Platónica) que, sin poder superar en mucho las propuestas básicas de Jenófanes sobre el conocimiento del mundo empírico (la propuesta platónica de la "opinión verdadera", la δόξα ἀληθής, que a falta de la verdad sea tenida como hipótesis verosímil, no va mucho más allá del frgm. B35 de Jenófanes[64]), abre una vía de conocimiento de verdades absolutas a cuya luz el problema del mundo humano es replanteado desde otro punto (uno "más alto") de vista[65]. Y este camino, no la propuesta jenofánea

---

[64] En el *Fedón* 100 a, *v.gr.*, Platón propone un proceder metódico provisional prácticamente "jenofáneo": "Aceptar el pensamiento más plausible como si fuera verdadero, el menos plausible, en cambio, como no correspondiente a la verdad".

[65] Sería un desafío (digno de un trabajo particular) ligar esta interpretación de Heráclito a sus fragmentos B1, B2, B75, B89, entre otros, donde el Efesio habla sobre el conocimiento de los "despiertos" (o sea, de los que conocen el Logos) y sobre el conocimiento de los "dormidos" (los que aún no alcanzan el entendimiento perfecto que les brinda la iluminación por el Logos): A lo mejor descubriríamos (volviéndonos al campo gnoseológico) en la vida dentro del "mundo común", que Heráclito atribuye a los "despiertos" (B2, B89), un paralelo de la verdad absoluta, universal etc. del Logos común a todos, en el conocimiento del "mundo particular" de los "dormidos" una alusión de modo marcadamente heraclíteo a lo que más arriba indicábamos como la investigación a través de conjeturas no-verificadas y provisorias hechas por los hombres acerca de diversos fenómenos empíricos sometidos al flujo constante y contemplados siempre desde diferentes puntos de vista. En esta vía del argumento, incluso se corroboraría, quizás, lo que se dijo acerca de la validez (aunque de menos peso gnoseológico, comparado con el conocimiento del Logos) del pensamiento conjetural y práctico sobre el mundo empírico: En una cita heraclítea que conservamos en Marco Aurelio, se advierte que también "*los que duermen* (son hacedores y) *colaboradores de lo que pasa en el mundo*" (= B75). Tomando en cuenta lo expuesto más arriba sobre el problema del camino de las hipótesis, pongo a la consideración del lector la observación que Eggers Lan *op. cit.* hace a este fragmento (p.358, nota 65): La enseñanza fundamental de Heráclito sobre el "ritmo universal

inversa de dividir el ámbito del conocimiento en dos irremediablemente separadas esferas para poder ocuparse de los problemas del mundo empírico sin gastar fuerzas en la fútil y desesperada tarea de aspirar a lo absoluto, vendría a ser el futuro y el gran logro de la filosofía griega en los siglos V y IV.

4. Conclusiones

Sería interesante seguir más detalladamente el desenvolvimiento histórico de las tesis epistemológicas de Jenófanes y Heráclito en la antigüedad griega, especialmente, tal vez, en el eco que hacen en el escepticismo de la época helénica[66]. Para nuestro propósito, sin embargo, me limitaré a resaltar resumidamente algunos aspectos de interés, a mi manera de ver, que se pueden concluir de lo antedicho:

---

necesita de todos los contrarios; por lo tanto, no sólo los 'despiertos' sino también los 'dormidos' colaboran con él. Cabe la pregunta: si debe haber 'despiertos', que comprendan, y 'dormidos', que no comprendan, ¿por qué se esfuerza Heráclito en hacer comprender? La posible respuesta es la de que, si bien debe haber despiertos y dormidos, *nadie está destinado* a estar despierto o dormido". En cuanto a la posible convivencia del conocimiento "despierto" con el "dormido", que no se excluyen el uno al otro, en opinión de Heráclito, compárese finalmente también el frgm. B88: ταὐτο τ᾿ἔνι [...] ἐγρηγορὸς καὶ καθεῦδον ...

[66] Advierto una vez más que el "escepticismo" de Jenófanes no es un antecedente estrictamente *histórico* del escepticismo posterior, aunque este último puede haber tomado y citado a Jenófanes como apoyo de sus propias tesis. La "escuela", o *hairesis*, de Pirrón o la „Nueva Academia" no nacen como fruto remoto del pensamiento del presocrático. Lo que encontramos fenomenológicamente es que los escépticos pirrónicos o neo-académicos buscan fundamentar sus enseñanzas ya establecidas y elaboradas independientemente, dándoles *post festum* mayor peso y valor atribuyéndolas a raíces históricamente anteriores, *v.gr.* a un supuesto origen en los fragmentos de Jenófanes. Entre las marcadas diferencias que separan a Jenófanes del escepticismo pirrónico sólo quiero nombrar una, la más notable, a mi parecer: El concepto de la *epoché*, de la suspensión del juicio, es completamente ajeno al pensamiento del poeta de Colofón. Jenófanes parece que juzgaba los *pros* y *contras* de una teoría o hipótesis a cada rato, tratando de quedarse siempre con la más plausible o persuasiva en su explicación del mundo. El lema de los pirrónicos παντὶ λόγῳ λόγος ἴσος ἀντικεῖται (*cf.* Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.* I 6 y 27), es decir que "cada argumento tiene otro *igualmente fuerte* en contra", no es aplicable al pensamiento de Jenófanes, quien siempre pensó en una escala de persuasividad. Si los críticos del escepticismo helénico (y los mismos escépticos) aseguraban, según relata Sexto (I 33), que quien atribuyera a los πιθανωτέροις, o sea a los argumentos más persuasivos, algún valor filosófico, ya no cuenta entre los escépticos, entonces Jenófanes *no es* un escéptico en los ojos de los contemporáneos de los escépticos tardíos.

• La primera actitud gnoseológica en la historia del pensamiento científico es la *escéptica*. Parece como un mal comienzo, un "comenzar con el pie izquierdo" de la epistemología, pero, en realidad, el curso de la filosofía antigua da *ex eventu* la impresión de que este comienzo puede haber sido más bien un reto fructífero, un desafío inquietante y un estímulo para las generaciones subsiguientes de filósofos.

• La gnoseología no se origina, *históricamente hablando*, como una disciplina propiamente filosófica, menos aún como una disciplina base e indispensable para el raciocinio filosófico. Las primeras cuestiones gnoseológicas pertenecen a los poetas (mientras que los primeros filósofos de la "tradición milesia" no formulan bases epistemológicas de su pensamiento) y se deben a enseñanzas teológicas sobre la infalibilidad de la inteligencia divina. Sólo de ahí despierta, en contraste, el interés por el alcance del conocimiento humano.

• Finalmente, la bipartición gnoseológica (que con Parménides empieza a volverse marcadamente ontológica) en un mundo de objetos del conocimiento empíricos y otro "trans-empírico", o "fuera de la caverna" de verdades absolutas y meta-físicas, se origina en el mismo instante de nacer la gnoseología científica: Es una herencia jenofánea que pasa a formar parte de la crítica heraclítea del conocimiento y tiene su auge e irrevocable sanción en las consabidas propuestas epistemológicas de Parménides y Platón.